

中華民國四十九年九月

臺灣省立
師範大學
教育研究所集刊

第三輯

中華民國四十九年九月

台灣省立師範大學教育研究所集刊

第三輯

定價 新臺幣參拾元

版權所有
翻印必究

編輯者 臺灣省立師範大學

發行者 臺灣省立師範大學

臺灣省立師範大學
地址：臺北市和平東路
電話：二一三三

印刷者 華南鑄字廠有限公司

地址：臺北市康定路十八號
電話：三二〇八二

臺灣省立師範大學教育研究所集刊

第三輯 目次

道德基本概念——善惡與自由·····	吳康·····一
二十世紀初葉的西洋哲學·····	胡秋原·····二一
教育的展望·····	王文俊·····八三
詹姆斯的實用主義·····	趙雅博·····九七
魏晉南北朝之九品中正制度·····	方炳林·····一二七
孟荀教育思想之比較研究·····	伍振鶯·····一四一
波特法案與英國教育·····	張春興·····一八九
杜威教育思想研究·····	程祿基·····二〇五
陽明知行哲學與教育思想·····	秦汝炎·····二五九
唐國子監隸六學考·····	伍振鶯·····二七一

道德基本概念——善惡與自由

吳 康

鄧東黃離明先生建中以道德哲學名家，嘗有專書行世（比較倫理學），今先生下世，忽屆周年，師大教研所集刊，徵文紀念，爰取舊作西洋哲學中論道德基本概念，善惡與自由之篇以應之。故人長逝，墓有宿草，不得起先生於九原，相與研討其是非，上下其議論，其悼恨為何如也！四十九年八月九日，作者。

在哲學理論領域，有一系列之概念，如善、正直、義務、責任等等，通例視為與道德行為有關之概念。從而道德之理論，對於此等概念，必須闡釋其涵義，確定其界說。如「善」Good（好）之一詞即有兩種意義，從其最廣義言，則凡具有積極性之事物，如其為可欲、可喜、可享樂、可希冀者皆為「善」。其較特別較窄狹之意義，所謂「道德的善」則指一種品性，以其諧和結合之興趣（按興趣 Interest 產生利害關係，故利益由此而生，此字兼含利益之義者以此），納入於所關涉事物之中（註一）。易言之，即據諸興趣之諧和組織，使人在不拘個人生活抑羣體生活，皆能有不與他人抵觸，而得他人支持之樂。然則所謂「道德的善」Moral good 非他，即「諧和的福」Harmonious happiness（諧和的幸福）也（註二）。故真正之道德，即衆興趣（亦涵衆利益）為其自身存在（為興趣而興趣）之諧和化作用，而成爲人性中所謂「自由」Freedom 之崇拜標的（註三）。善與惡爲對待，故善惡與自由，爲道德之基本概念，以下次第言之。

（第一）善與惡

一、善與惡之本義

善與惡之釋義，分述如下：

（一）善英語 Good, goodness（拉丁 Bonum, 法語 Bon, bien 德語 Gut, guts）兼攝善與良好之義，凡好必善，好之義尤廣。善之涵義，可列舉如次（註四）：

（1）善 Good（兼好義，下同）之最廣義，依聖湯馬斯 St. Thomas Aquinas（阿奎那）說，爲「欲望之對象或目的」The object or end of appetits 依亞里士多德 Aristotle 說，爲「行事實踐所達之目的」Ou eharin to loipa pratezei...to telos（The end for which anything is done）。世間無「欲望」Appetite 之物，則無有善（好）與惡（不好）之分，猶無「理知」Intellect（智慧力作用）之一物，則無有「真理」Truth（即真實，與爲妄 Falsity 相對待）之存在也。吾人謂某刀爲善（好，利），因與能割，完成其行為之目的也。謂醫術爲善（良好），以其能癒疾也。謂治療爲善，以健康爲吾人之所欲。

也。凡此皆說明能達到欲望之對象或目的者即是善，乃善之最廣義的解釋也。

欲望之對象亦有多種，有小者近者，有大者遠者，前者祇是程敘（手段，方術塗徑），後者始是鵠的。謂善為欲望之對象，嚴格言之，應是指其大者遠者，所謂「最後目的」*The final end*，非指其但為程敘之小者近者也。如美食甘味，利於口為善，然或違於攝生之理，則有損於健康，害其生活，是就其最後目的而言，不得謂之善也。於是欲望之對象，可分為二類，一為對於到達某物之程敘，一為對於其自身之滿足。前者曰「功利的善」*Bonum utile*，後者又分兩種，一為到達某所欲對象時之滿足情感，曰「喜悅的善」*Bonum delectabile*，一為對象自身到達實現時所產生之欲望的滿足，曰「誠正的善」*Bonum honestum*。此三者可綜括一切行為之目的，其中自以誠正的善為最高級、最完全、喜悅的善次之。至功利的善，嚴格而言，不能謂為欲望之目的，以其自身未嘗具滿足情感故。惟因其為到達某物不可缺之方術塗徑，故亦可為一種目的，特為諸目的中最缺少基本性者也。

(2) 善 Good 與「有」Being（存在）為同一有之對反為「無」Nothing or non-being（虛無），無不能為欲望之對象，故有為善，而無為不善（惡）也。

(3) 善為實在之屬性 *Bonum est in rebus* (*The good is as such an attribute of reality*)。「有」存在中之善之原理，是現實性 *Actuality* 而非止是觀念。經濟學者儘可研究錢幣理論，寄錢幣於觀念之中，但如其欲囊中懷有錢幣，則必求其實物，而非止是觀念。故必是實有 *Actual being*——現實的存在（實在之屬性），始可為欲望之目的，亦即是善之目的也。

(4) 善是有之完全 *Good is fullness of being*。完全為充分圓滿之義 *Fulfillness*。善與有（存在）為同一，前已言之，然必有（存在即實現性）所具之一切性質，皆良好無疵，始得謂之善。如有馬於此，善視矣，善聽矣，尚不能即目之為純一而絕對的善 *As good simply and absolutely*，必也凡馬所應具之一切屬性，皆悉臻完美，始得目之為純一而絕對的善，即所謂「有之完全」乃有之充分實現境界也。

推之人類行為亦然，謂吾人行為達於「有之完全」，乃指吾人行為所涵具之目的，尤以最後目的，皆充分實現故也。

(5) 人類行為之善，由其最後目的而決定，一種運動或行事，可涵有許多目的，但真正的善，須指達到欲望之最後目的，而非止於中途為程敘之次等目的也。凡行為不能導入達於最後目的者，可云是失敗（缺乏）或不善（惡），在道德範圍中，與善的行為相對待。故倫理學是討論善與惡行為之學。所謂「有之完全或善」，乃指行為能導入達於最後目的之境者。易言之，善的道德行為，是受理性控制之行為，達於人之最後目的者也。

右述善之涵義竟，以下論惡（註五）。

(一) 惡 自一般性而言，世界之惡 *Evils* 可分為三大類：

第一、爲形而上的惡 *Metaphysical evils*，即自然界的缺陷，如地震、旋風、乾旱、洪水；第二、爲物質與心靈的惡 *Physical and mental evils*，如苦痛、災難、死亡；第三、爲道德惡 *Moral evils*，如罪惡 *Sin*, *wickedness*。此三者自以道德的惡爲最壞劣，以形上的惡，出之自然，無可避免。物質的（肉體的）惡，如死亡固不可免，疾病苦痛，則醫術進步，亦可減削其數。心靈的惡，如憂憤苦惱，精神上之不足等，則智力修養，足以勝之，至少可使其減殺。惟道德的惡，純出自人爲意願，如不公正與殘忍，貪婪與妒恨，惡行與犯罪，家庭糾紛與離婚，利用他人勞力與壓迫弱者，謀殺與盜賊，漏稅與私運（在美國如偷運酒入境之類），沈湎於酒，縱慾敗度，賭博與淫娼，賄賂與滲入劣質膺品，貪得無厭與任性浪費，不知檢束，縱慾浮蕩等等，皆惡德敗行，出之人事，此皆可由人之意志以求避免，而不爲之，故「罪惡世界」，例指道德的惡積累而成之世界也。

惡之起源，夙見古說，自約伯記 *Book of Job* 已論敬畏神，遠離惡事，終從苦境得福之義，（見舊約）惟以宗教觀點論問題，困難叢生。蓋謂神（上帝）創造世界，又從而支持之，宰制之，監督之，倘神是無限的善，則何以世界猶有一切苦痛與惡，一切犯罪與憂苦，一初失敗與失望乎？如神不能防止此等罪惡，則不足以爲神，如能防止而不爲，則不足以爲善。

此純是擬人形體之說 *Anthropomorphic view*，謂上帝高九天之上，淵慮默運，致力於創造世界，預見一切罪惡苦痛，似故與人類爲難，而發布其創造命令焉。

雖然，從他方面合理之思想以觀，世界之創生，並非秉自神力，出於一前定之「計劃」，而是由於一種生長，一種發展，一種價值之實現 *A realization of values*。在地質時代，生命原型之初，本無惡之一事。迨人類萌生，智慧以出，生活漸臻進化，則進步者爲「善」，而舊式者即爲「惡」。例如議會組織與合作，代表一改良進步、一新價值，則舊式利己主義與狹隘的個人主義，自變爲惡矣。規模廣闊之社會的與經濟的利益，世界主義（國際主義 *Internationalism*），代表一新價值，則自私的國家主義 *Nationalism*，即變爲惡矣。在昔，戰爭被目爲可使社會羣體結合而強固，現代則情勢改變，戰爭受審判而認爲必須廢去。同情與愛，成爲最高價值，成爲人格性，成爲良心，而爲人所合理的選擇。此似大自然之妙用，使彼等產生，迨其出現，一切舊日方式即成爲惡矣。

社會進步，舊時代之德，變爲新時代之惡。蓋新理想發現，舊日生活方式，漸蛻變爲違反時代之物，輕者爲形式陋習，重者則成爲罪惡。然此非謂善與惡，是純然相對名詞 *Relative terms*，事實上吾人求現實一些新理想，即必與障礙（惡）相遇，此諸障礙能阻人爲善，則必求而克服之。古人靜觀自然，窺見惡而生驚奇，乃試從而說明之。今人不然，據實用之心情，探奮鬥之態度，承認有許多罪惡環繞吾人之身，但不取說明，而轉求克服，使惡消磨以去，弗至與善爲相對並立，於以使悲觀轉爲樂觀，此今人所以異於古人之見解也。

嘗有論之者曰：現代思想之於惡也，不以其爲一已成之事實，而以其爲可變易之某物，吾人可隨所選擇某式而使其改而從之也。現代思想不在求發現世界爲善或惡，好或壞 *Good or evil or bad*，而在勉力使世界變爲好爲善。自信其能如此，因「*My Self*（自我、主體）」之中，有善之泉源，「自己」能措置萬事而不悖不敗者也（註六）。

（三）道德的決定因 凡一種行爲之善與惡，好與壞，應由構成此行爲之要素而定，此等要素，名曰「道德的決定因」*Moral determinants*，依中世紀經院派學者所說，凡有三事：對象 *Object* 目的 *End* 環境 *Circumstances*。對象謂行爲所施之形式的道德性對象，即動作所趣之外在物，此構成行爲中之指明的道德因素，如不依法而取他人之財物，其行爲曰竊盜，其賊物爲對象，環境指盜賊時之時間，地點等等，目的指行爲實踐所求到達之最後終點，所謂「動作終點」*Finis operantis*，如完成竊得財物以資已用之類。其中自以行爲之對象，爲倫理科學之研究主要題材，各種法律綜匯之法典，即由之而構成。此等行爲對象所產生之諸法則之於倫理學，猶自然界諸物理法則之於物理學然也。

欲辨道德上一種行爲之善惡，上述三事，皆不可忽。惟宜注意者，倘行爲之對象爲惡（如賊盜或殺人），則行爲自身亦必爲惡。反之，倘行爲之對象爲善（如慈善救濟），則行爲自身可以不必隨之而爲善，仍須視其環境經歷及動作終點（目的）是否皆即爲善而定也（註七）。

前言行爲之善爲趨於欲望之對象，但須說明欲望須受理性之控制，而趨向於最後目的，則其對象之到達實現，始可云是一道德的善也。依聖湯馬說，欲望有物質的（自然的）與心理的（或智力的）兩大類，物質的欲望 *Physical appetites* 直接出於一事物本性之自然發展，全與知識無關，如飢思食，渴思飲，冬欲溫，夏欲清，皆自然本性之所至也。心理的欲望 *Psychical appetites* 雖曰亦可能根據於自然，然却依於人之智力，由知識而衍生發展，其中又分二種，曰感官的 *Sensuous* 與理智的 *Intellectual*，蓋視其欲望所由衍生的知識是感官的抑是理智的而分也。在動物方面，如兩性之愛，尋求食物與保存苗裔之熱誠嬉耍，是感官的心理欲望 *Sensuous psychic appetites* 也。在人類，此等欲望，其基礎是純粹感官的，但亦可使其漸入於理性之控制，而具合理的品質，結果成爲合理的欲望 *Rational appetites*（理性的欲望）。但亦有若干欲望，其基礎並非感官的，如對於社會生活之欲望，此雖有賴於若干動物之羣居本能，然却是有組織有秩序之人羣生活，故此種欲望自身是純粹合理的。他如渴望知識之進步，肅求一般的福利，皆屬此類，則所謂理智的心理欲望 *Intellectual psychic appetites* 也。

物質的欲望，出之自然本性，不受理性控制，故無善惡之分，即不入於道德範圍之內。以是倫理學所討論者，乃是心理的欲望，尤以理智的一門爲最，而道德行爲所求達之最高善，如上述之誠正的善，亦即在此而不在彼也。（註八）。

道德行為善惡之分，必有所謂規準 *Criterion* 以資衡量辨別，猶匠者之以規矩別方圓也。道德規準 *Moral criteria* 有第一規準與第二規準之別，前者為本，而後者則依前者而生也，大略如次（註九）：

（一）第一規準 *Primary criterion* 即原始規準或基本規準 *Original and fundamental criterion*，其性質必真實，必固定不易，必普遍，必可實踐。謂一行為道德的善，是指其受理性指導而趨於最後目的者也。惟欲到達此最後目的，必須先經過許多接近目的 *Proximate ends*，此皆順自然之次序而邁進，所以道德的善行之原始規準，即欲望之自然的諸對象或諸目的也。凡憑自然的欲望而指向之對象或行為，即是善的，——因此等行為能尊吾人達於最後目的，而凡求到達此等對象為必不可缺者，亦皆是善也。反之，凡一初行動違反吾人自然的欲望及此等欲望之對象者，即是惡也。

以欲望之自然的諸對象或諸目的為道德的善之第一規準，乃道德真理之基本權衡，故真實可信；權衡所以量物，故其自身必固定不易；人之本性皆同，此規準可施之於人人，故普遍無外；順自然之序而進，可實施於人之生活，故可實踐；四者皆備，謂其為第一道德規準者此也。

（二）第二規準 *Second criteria* 此諸規準有川，皆依第一規準而衍生，故亦曰衍生規準 *Derivative criteria*。

第一、曰共同習慣與共同損害 *General injury with general observance* 之原理。此謂「動作為善，倘成為行為之通例，必可造福於其全種族；「動作之不善（道德上的惡），倘成為行為之通例，則必有害於其全種族也。以此說明「自然」之一切部分，配合勻當則能維持其自身之生存，否則必趨於破壞其自己也。

第二、為共同人類信念 *Common human convictions*。謂一人羣種族，對於行為之善惡，有其傳統之共同信念，由此其悠久歷史經驗而生，以此共同信念，評判一行為之價值，為善抑為惡也。

第三、為道德感情 *The moral feelings*，即正直之感情 *Feeling of rightness*。吾人行事，遇良心或理知判斷有所謝短，無能為役之際，則道德感情之讚許，可起而鼓舞，彌其不逮。此時感情之作用，亦儼然為行為善惡分辨之標準焉。

右述三種，乃次級道德規準之示例，推而廣之，尚有他數。至以趨於自然最後目的，為道德之第一規準，所謂「自然道德論」*Theory of natural morals (natural morality)* 乃英倫功利派哲學席德威克 *Henry Sidgwick (1838—1900)* 承前人舊義而發揮先大之說（詳見氏所著「倫理學之方法」*Method of Ethics 1875*），時賢對之，有不少駁論與辯釋修正。如法國雷威勃柳 *Lucien Levy-Bruhl (1857—1939)*，人類學與社會學家）之「道德中心論」*Moral anthropocentrism*（見氏所著「倫理與道德科學」*La morale et la science des moeurs. P 204. 4e ed. 1910*），即其有力駁辯之一，欲講其得失，非短章可評，茲略而不述。

三、厭世主義與樂天主義及改良主義

行為之善惡，與幸福密切相關，善行得福，惡則反之，此自古代幸福主義，以迄近代功利主義，無不皆然。因有善惡之分，乃產生道德界之兩種思想，曰厭世主義 *Pessimism* 與樂天主義 *Optimism*，以及折中此二者之改良主義 *Meliorism*。

(一) 厭世主義 哲學中之厭世主義 *Pessimism* (悲觀主義)，以生命 *Life* (生活) 本質上是惡的，吾人所生活之世界，痛苦多於快樂、惡多於善。曰耳曼叔本華 *Arthur Schopenhauer* (1788—1860) 號為厭世主義者之王。其說以邏輯推理，證明此世界是一極惡的可能世界 *The worst possible world*。氏以意志 *Will* 是基本實在「生存意志」*Will-to-live* (求生意志)，是永遠向前，盲目尋求永不能達到之滿足，或即達到而新的欲望又隨之而生。故生命 (生活) 是永恆的奮鬥 *Life is eternal striving*。充滿不能滿足之欲望，充滿痛苦與不幸。苟彼諸惡的力量加於吾人而變為更壞時，則吾人即將不能繼續生存，故此世界是一極惡的可能世界。

欲證明叔本華立論之闕誤，亦不甚難。第一、叔氏謂生命是永恆的奮鬥，而奮鬥是忍受痛苦，故生命是若痛。徵之實際，生活歷程，雖有奮鬥相隨，而絕非完全奮鬥。又奮鬥亦非即是苦痛，且每見其相反。成功之奮鬥，可為生命中之最大快樂，奮鬥即不成功，亦仍不失為一種快樂。窺見所希望之目的，一樂也；試求達到此目的，其樂有加；真能達到，其樂又加甚焉。即令失敗，在試求進行中，亦不失為一種快樂。且又安從而斷定凡事必歸失敗也邪？成功多於失敗，事例亦復不鮮。恆人習慣，事前輒求希望成功，故常以失敗為懼，事實上亦未必然也。是以人生態度之悲觀與樂觀，純繫於個人感情之反應如何而定，故由生活憂悲與快樂不同之感情，乃構成失望與喜樂不同之哲學，——厭世主義與樂天主義。叔本華無疑為一天才，但天才每富於精神病之特徵，亦其個人身世，家庭環境，有以使其趨於極端之人生觀形式者也。

叔本華之第二假定，謂吾人之世界，是一極惡的可能世界，其理由，謂世界中一初罪惡，倘趨於更壞，則吾人即不復能繼續生存，此亦是一誤錯之見。在理論上，一動物種類所生活之環境，倘與其原有情狀不同，則動物種類，自亦將隨之改變；即每一種類，皆須適應環境。所以在某一意義上，世界變為更好或更壞，吾人自必陷於不能繼續生存，必須修正而適應新環境。但事實上，人類環境，儘可以變為高度的更壞或更好，而未嘗導吾人入於毀滅之途也。

厭世主義，寫狀態的世界之人生觀。前論惡之起源，今人與古人之見不同。世界充滿罪惡，今人未嘗否認，但不復控訴上帝與自然，而歸其因於人及其制度。謂人世之種種罪惡，蓋生於經濟壓迫，政治腐敗，社會的不公正，無是非，極端的國家主義，戰爭與國際間矛盾衝突，社會的及個人的不安全。凡此皆是人類貪欲、愚昧，狂妄、疑懼、欺詐、不信之表徵。而其挽救之方，不在如古人求之於神力，而在改進人之制度及其環境，以高度的智慧，合理的思想，熱烈的情志，科學的技術，致力於

消除社會的、政治的、經濟的各種闕陷與罪惡，而改進人之生活，使登於幸福康樂之境。此新時代之厭世思想與古昔不同，可以人力使其變化，而轉爲樂天形式者也。因論樂天主義（註十）。

(五)樂天主義 昔來布尼茲以現世界爲一切可能世界之最完全者 *Le monde actuel le plus parfait possible*，蓋出之於上帝全能所創造，此爲哲學中樂天主義 *Optimism*（樂觀主義）之顯著代表（註十一）。倫理學之樂天主義則以德福合一，使人臻於幸福康樂之境爲說（註十二）。此蓋基於道德實踐與所獲幸福或福利爲密切聯結之理。昔聖湯馬（阿奎那）有「福善相應」之論 *Necesse est ut homo sit beatus unde sit bonus*（人有善即有福，乃必然之事），康德亦謂善惡的動作必可成爲人的行爲之通則；此即爲「倫理的樂天主義」*Ethical optimism*之所本。其說謂「德獨爲世上之福」*Virtue alone is happiness below*，或善與幸福，必爲比例並進。於此問題以生，德福並進，理論則然，而經驗實踐，則每違斯律。昔柏拉圖主樂天之說，謂不由德而生之快樂，爲「非真實的」，故德與真正快樂，二者必宜平行並進。但此種高超理論，每違反常人經驗，經驗實踐者，以爲生活祇有快樂與苦痛（不拘是真實的與非真實的），無有所謂德也。亞里士多德亦然，以滿足爲善之實現，謂善與滿足必相符應。此種理論，亦純是「先天的」*A priori*，多少善人，身逢不幸，善行何嘗得幸福滿足乎？由實際經驗，以知幸福與善，亦有比例並進，亦或參差不稱。故幸福原理，不可求之於「先天的」論據，而須察之於「經驗的」實踐。茲循經驗之程略論德與幸福相關之義如左方：

(子)德與幸福之一般情態。——據經驗事實所示，德 *Virtue* 與幸福 *Happiness* 二者間，無絕對的正常比例，即有德者不必有福。茲且揭公衆幸福與個人幸福二綱領，分別論述之。

(丑)公衆幸福 *General happiness*（大衆福利 *Universal welfare*）。——關於公衆幸福或福利之義，宜守左列各說要點：

(1)凡人道大衆之臻於福利繁榮，必有善德爲其因素。反之，倘盡爲惡人（如妄語、欺詐姦淫、盜竊等等），必無幸福可言。公衆邪惡，毫無善行，必速得其孽報，罪惡之最後付稅，即是死亡。

(2)據世界爲部分的善、部分的惡之義而言，一國家一民族，必有所云「社會道德」*Social virtues*（公德），如公正（正義），婚姻道德，真理等等，以維繫其生存，加強其力量。倘完全缺乏此等道德，則必速歸衰敗，以至滅亡。即令此等道德，非全部缺乏，其國家民族亦必趨於衰弱，與其缺乏之分數，比例相等。

(3)一國家一民族，倘能訓練發展其社會道德（此等公德，乃是人與人間之相互關係，不影響個人的善），即令私人道德 *Private virtues*（私德）完全缺乏，亦仍可臻強盛繁榮。或謂毫無私人道德，或嚴重缺乏，則必爲害於大衆生活，然形式上其直接影響，究在私人幸福，而不在公衆福利也。

由是以觀，所謂公衆福利，乃與公衆道德所到達之程度爲各種不同之比例交稱也。

(寅)個人幸福 Individual happiness (個人福利 Individual welfare)。——個人福利與道德二者間之關係，可由左列三端推論說明之。

(1)一般言之，無有動作，是由自然的與良好的(善的)性質，而產生苦痛者；亦無有動作，是反自然的與壞惡的，而能產生快樂者。反之，如壞惡的動作產生快樂，必在惡的動作中，有自然的良好要素存在，此即爲快樂之所本。如人竊金錢，其認爲所增加之利益，並不在竊金錢之一事，而在由金錢而產生之事實，——金錢本身被認爲一良好事物也。此如竊人園集，食之甚美；此其快樂非生於此可恥之動作，而在獲得此菓所產生興奮新奇之感也。他如淫亂不貞之犯罪，對於個人所生之快樂，非生於認爲此是違反自然之行動，而在履行此事之自身，且部分出於自然也。

(2)所謂「道德的善」Moral good，並非必然的與「幸福」Happiness爲比例並進。因道德的善(德)祇是「善」Good的一部分，而非其全體。「幸福」與「善」(良好)本質上自應是比例並進，但「善」與「惡」是各有兩種——物質的與道德的(精神的)——而幸福與災禍(不幸)，即由此兩種關係而決定。吾人可由道德的惡(道德上違反自然，不良之行爲)而感受苦痛，亦可由物質的惡(如腿折或貧乏之類)而感受苦痛也。故欲求個人幸福，必須撥除一切惡，不拘其爲物質的抑道德的，在個人自身抑在其四周環境也。要之，德 Virtue (道德的善)與幸福，可以不完全比例互應，但如將「善」認爲可包括物質的善與道德的善時，則此全體的善，既在吾人之中，亦在其四周環境，自必可與幸福充分相應也。

(3)「善」與幸福、雖是比例相應，但在現世(即此生)，却非必然的能比例相應。善行獲福，在理必然，但其成果，不能立見。即物質界亦復如是，如種植然，其收穫不能求之於耕耘之時，而須俟之於收成之季。道德的善，亦有其自然的，必至的酬報，但善的行爲之果實，不能即求之於目前，而須求之於他時他處也。

總上所述，可約爲兩要義：第一、公衆幸福與公衆的善，爲比例並進；第二、個人幸福，決不能由惡而生，祇能由行爲之善的因素而至也。語及善行，又有物質的與道德的善之分，而善亦有在吾人之中與在四周環境之別也。至於幸福，則不能將吾人觀點，拘限於目前，謂必求其實現於斯世。即目前幸福，其與善行之間，亦必有若干大小比例存焉。

於此有二附義：一、幸福不能求之於避人避世，如叔本華 Schopenhauer 之涅槃解脫(註十三)，而必須求之於積極追求善行之中；二、幸福與繁榮進步，非如托爾斯泰 Tolstoi 所似曾主張(例如見於其「第一步」The first step 之論文)，出之於未受教育的生活之勞作成果，而是出之於充分發展進步之生活。自然爲幸福之泉源，吾人天賦能力產生其最高度效果時，即自然達於其極度妙用之際也。

夫然，故幸福與德，可依據善的目的，或自然的目的之概念，而諧和，而融合。尤以進化論之倫理思想，以人性向善之努

力，循時間而衍進，德與幸福，終能諧和，符合爲一，即不能完全實現於斯世，亦必可見之於他界，此德福合一之義，卒建立樂天主義之人生解，使人爲善去惡，立己立人，指示吾人發憤向上之道德行爲所應取之純正塗徑也。

(三) 改良主義 自一般形式言之，厭世主義以世界爲惡，樂天主義以世界爲善，各趨一端，成兩對待。晚近倫理思想，稍易其趣，不復抹守善惡二概念之藩，而改從「進步」Progress一義而立說，以每一「現有善」Present good，在「最高善」Highest good眼中，皆是不完全，皆仍宜求其改進。易言之，此世界既非極惡（極惡的可能世界 The worst possible world），亦非極善（極善的巨能世界 The best possible world），乃是漸次改善者 It is getting better 宗此說者，曰改良主義 Meliorism（改善主義），即倫理思想中新式理想主義 Idealism（註十四）。其在美洲，成爲實用主義 Pragmatism 之價值論。此名涵有二義：第一、是反對樂天主義與厭世主義，主張人之能力，苟能循正軌發展使用，必可使世界改良進步；第二、謂世界既非全惡，亦非全善，乃是繼續改良進步之物。斯賓塞 Spencer 以生活可使樂日增而苦日殺，則第二意義也；蘇利 James Sully（註十五）謂吾人天賦能力，弗特可減削壞惡，亦儘可增加積極的善，則第一意義也。——蘇利云：「改良主義」一名，係取之於愛略脫 George Eliot（1819—1880），愛氏自謂是首用「改良主義者」Meliorist 一名之人也。（愛氏原名伊文思 Mary Ann Evans，英國名女作家，頗浸淫自然主義派實證思想。）（註十六）。

詹姆士從愛略脫，或更可能從蘇利，取「改良主義」一名，而賦予實用主義派之特殊解釋。謂世界充滿缺陷 Gaps，須由人類與人以外之他物，共同合作，繼續填塞此等缺陷，使世界日臻於改良進步。於此蓋涵有價值標準之義，謂其所努力作業，價值愈高者，則其使世界進步愈大（此無疑是取功利主義派最大多數之最大幸福之評價標準而立說者）。至詹氏所謂人以外之他物，論者謂其蓋指有限世界之神（註十七），與聰明正直之人死後之靈魂（氏蓋信靈魂不滅者）。於是有人修正其說（如鄂圖 M. Otto），謂所云合作，應祇限於人類，不宜涉及神道，以人之智慧、合作發展，自可使世界改良進步，達於無限，此與樂天主義德福合一之旨，乃至新時代厭世主以祛惡求善之實踐，可云同一歸趣，而爲吾人所期望善與惡之問題，爲最終解決者也。

（第二）自由

一、自由之意義及其領域

自由問題，爲哲學史中，一傳統爭論之問題，在知識與道德行爲，乃至宗教方面，皆有激辯，未嘗或息。所謂意志之自由 Freedom of will，其涵義何若，自由之疆界達於何度，皆首宜探討之中心論旨，茲先釋自由之義（註十八）。

(1)自由之意義 自由 Freedom (Freiheit, liberte) 就其最單純之意義解，即不受外力羈繫或壓迫，而能依己意而行動者。(李義山詩，送宮人入道：星使追還不自由，即受外力羈繫壓迫，不能自由行動也。)自由之概念，可分兩基素 Momenta、一、消極的、二、積極的。消極的基素，是「不決定性」Indeterminateness，即意志之先在的不決定性 Antecedent indeterminateness，此又分在內與在外兩種。在內的不決定性，謂意志自身之本性，對於任何行動，不為先在的決定。在外的不決定性，指無有在外(在意志之外)之對象，可強迫吾人之意志使其行動者。但事實上，在內的不決定性，結果亦化為在外的不決定性，此因意志之活動，必永是指向其身外之某些目的或對象，故倘謂被其內在的本性所決定，即謂被其本性所驅迫而「意欲」某已知的對象也。因之，如謂意志為其本性所決定，即無異謂對象克服意志，不過是由意志自身之本性克服意志耳。以知所謂意志之不決定性，即是意志不受任何對象之驅迫而行動；易言之，無有任何個別對象(不拘其大至何度)，可使意志而屈從行事者。此「消極的自由」Negative freedom 也。

自由之積極的基素，是「自己決定」Self-determination (自決)、此謂意志決定自己，任選擇一途徑以求到達其所意欲之最終目的。吾人實踐行事，必有取舍之選擇，當自由意志決定理知之實踐判斷時，即意志為其自己行動之原因，是曰「自因」Self-cause (Cause of itself) 或「自己決定」。聖湯馬有言：「自由者自因也」Libertum est id quod et causa sui。謂意志為其自己行動之原因時，即是自由。此「積極的自由」Positive freedom 也。

故自由或吾人行動之原因，消極方面，涵括意志之先在的不決定性，第一拒絕由對象所生之先在的決定，第二排斥由意志之本性，或不在意志控制內自然之任何性質所生之先在的決定。積極方面，意志能產生其自己之一切情態，一切欲望，獨立於一切先在的條件之外，而不受其牽掣者也。

(2)自由之領域 欲決定自由之領域 Extent of freedom，必須探討何等機能 Faculties，為自由意志所用以行動實踐。且何為其活動所達之極限？答此問題，可分五事(註十九)：

(1)自由意志控制理知之一切判斷，惟分析的或自明的諸判斷除外，是以自由不能擴展至於下列判斷，如「善是應履行者」亦不能及於思辨理知之公理式判斷，如「全體大於部分」，「二加二為四」，「一物不能與其反對者同時為一」之類；此等判斷控制理知，吾人意志既不能絕拒接受，亦不能予以取消也。

(2)自由意志控制注意 Attention 至於極大領域，祇極少數事物，人不能隨意錫予注意或絕拒注意。凡錫予注意或絕拒注意之一些對象，皆是能增加其效力或反制其效力於吾人之欲望者也。

(3)意志能控制感官，但祇是間接的。如吾人張目，則不能不視物，但自由意志在正常狀態下，可閉其目，結果即控制感官。

(4)意志對於身體發育機能，無能爲役，苟有充足之食物與健康，其生長與消化等作用，悉任自由發展，不受人之意志控制。

(5)人體自動機能，受人之控制，達於一廣大領域——但其極限所屆，却未易明言。生理學將筋肉（肌肉）分爲隨意筋 *Involuntary muscle*（即骨骼筋亦曰橫紋筋）與不隨意筋 *Involuntary muscle*（即內臟筋亦曰平滑筋）兩類，且進而求說明動作，何者受意志控制，何者不受意志控制，於以指出兩類神經與筋肉聯結，產生彼此不同之結構。但二者之區分，未易達至全身精密界限。舉其顯明易知者，如行步，說話，眼之開闔，可以隨意運動，即受意志控制；而心臟跳動，則自然運行，不受意志控制者也。

由上述意志所能控制吾人「各種機能之動作」*Acts of the faculties*之範圍，即可決定「自由之領域」。吾人前已證明意志是自由，故意志在其控制各種機能之動作時，亦即是自由；而此等機能之動作，在此種控制下，亦隨之而自由。故結論：第一、意志所生之一切動作，除祈求到達吾人之最後目的一點外，皆是自由；第二、其他一切機能之動作，在意志控制下者，皆是自由；此自由之領域也。

二、決定論與不決定論

吾人讀前述自由之詮義，即知決定與不決定，爲其概念之兩基素，故現代學者對於自由問題之討論，恆著意於兩相反之理論——決定論 *Determinism* 與不決定論 *Indeterminism*——者之爭（註十一）。決定論主張吾人精神生活中之一切事素 *Events*（事態演變），與物質界之一切事素相同，皆受先在的條件所決定，即謂有先在的事素以爲彼等之因，而彼等是所得出之必然結果。以此原則施用於人之行爲，則解釋爲任何一行動——不拘其爲善抑惡——皆是行動者 *Actor* 之內在本性，與外在境况（即其全部品性與環境）所會合產生之必然結果。決定論者以人之性格及其環境，乃是其先在條件的諸能力會合之產物，此諸能力之連續鎖鍊，可上溯至於無限。此種主張指出，倘吾人對於一種動作之諸先在物，能有充分之知識，則可明瞭此動作之性質，而識其如何措施，始是正直而合理，能如是，則吾人道德行爲，庶無有盲目前征，或機緣偶遇之過矣。

不決定論者，則持相反之論，謂精神生活道德生活之種種事素，不能拘縛於諸必然關係之羅網中。此等事素，從吾人之意志直接發生，自然擴展，不受羈束，乃見於吾人之經驗中之一新創造。此種主張，謂意志能自作決定，不受一切原動力所影響羈絆。夫然，則賦具同一先在的精神條件與外在環境之兩種事素 *Cases*，其產生結果，可能不同（註十二）。依羅哲之說，自由意志之此類行動，是不能告完成者（註十二）。以其不決定，無因果相連關係，故無法完成也。是以此說之最後結論，指出人類行爲中有一要素，由其自身本性（非僅由於吾人知識之有限界）永遠不能爲充分解釋，且弗特可目爲神祕而無法說明，亦

竟可謂爲純是機緣偶遇，不可捉摸者矣。

此兩種爭論，各是所本，前者守機械必然之律，故與機械論 Mechanism 合，後者主自由發展之論，可與一部分與目的論 Teleology 接近。（見拙著哲學大綱上冊機械論與目的論章）昔康德爲二元調和之說，謂決定論適用於感覺界 Sensible world（經驗界或現象界），以感覺經驗爲資料，以科學範疇爲律則，一切嚴守因果相連之律，以其爲普遍效準，故無自由之可言。不決定論適用於睿智界 Intelligible world（悟界或本體界），既非感覺經驗所及，故科學律則於此無所效命。在此理性之永恆世界，自由施其功能於無時間，不決定之品性中，向上發展，達於無竟；海闊從魚躍，天空任鳥飛，康德於此焉可爲不決定界一代表。——但康德之道德義務說，以自由爲合理的決定，則又對於自由作別一解釋者矣（註廿三）。

惟論者以康德形上二元之論，未能切合科學研究。謂古者榛莽初闢，耳目所接，一切人物現象，遷化無常，不明其所出之因，遂悉歸之神祕而不可解；此不決定之觀念，所由在古代普遍流行。迨後民智漸啓，科學知識以興，加以審察探討之功，乃知一切現象，皆非無因而至。由無機物而有機物，由植物動物，以至人類，理解日進，即發見其間一切事素之關係愈明。以知字內萬象，物質界精神界一切現象，一切動作，皆有所出之因，乃得其所生之果。必然連接之理，自然系列之序，貫於萬象之中，而嚮昔一切神祕奇駭之疑以去。故科學知識進步，則決定論即躍居於不決定論之上（註廿四）。是以現代之解釋，應曰精神界之一切事素，亦如物理界然，皆循決定論方式而交互相關，以此使自由與責任諧和聯合，使科學研究與道德實踐，同時保證其存在。因果法則即思維通則，通貫於一切事物之中，「絕對的新肇始，與過去全無關聯，乃不可想像之事」（註廿五）。一舉動，一事象之生，必溯其本因，求其理由，此因果律之施用，決定論之精神也。（註廿六）。

雖然，嘗試言之，因果法則之必然性云者，乃由吾人經驗習慣，觀察「自然之齊一現象」Uniformities in nature 所致。此等法則，非驅迫力 Compelling forces，亦非任何其他能力，故不能「決定」任何事物。科學之於現象界，祇知有「齊一性」，而絕不知有所謂「必然性」與「絕對的正確」。自然界一現象之生，每見有他現象隨於其後，恍若因果相連，屢驗不爽，是曰「齊一」Uniformity。以此養成習慣之豫測，乃經驗觀察之結果，並非真有「必然」介於其間也。自然界之充分的齊一，即可以使吾人豫測未來，對於機械自然科學，可得高的蓋然性，對於有機科學，可得各種不同程度之正確性，對於人類事務，亦可得少數程度之正確性；其高下深淺，雖各不同，而其無理論上之必然性或決定性一也。

是以必然性之信仰，在近代學界漸不如前，而新理日出，對於自由問題之研究，持論亦復不一，其中較爲顯明有力者，即循生物學與進化論之義而立說。謂在進化程敘中之某些階段，「自發性」Spontaneity 一名，較之「齊一性」Uniformity 更爲適用，觀乎自然之功，紛葩燦爛，如生命與心靈與道德及意識活動，通力合作，齊驅並進。此種有機生命之特性，是「自發性」實眞之現表，假孟子之語以狀之，是一本所生，而非廣泛之「齊一性」所可優倣，更非「機械的必然性」Mechanical

necessity 所能步趨者矣（註廿七）。

有如詹姆士之多元宇宙，直接經驗，柏格森之意識縣延，創造進化，謂一切現象爲因果關係之法則所控制，毋寧謂爲新性質新元素之「層創進化」Emergent evolution 之爲愈也。（見拙著哲學大綱上冊生物之進化章平線論節）此等理論，可曰偶然性之新哲學The new philosophy of contingency（註廿八）。

或從廣義的習慣，講自由之義，將自由分爲三種：一、宗教哲學之說，謂人之意志行動，悉受最高神力之預先決定，故自由即是神之命令；二、物質科學之說，謂吾人一切動作，只能循物質界因果關係法則，而爲選擇取舍；三、生理的心理學之說，謂人體之生理結構有其一定秩序，心靈是此種結構機能活動一切性嚮之總和，故人之自由行動，不能違反此有機結構之各種機能配合程敘，此三說皆極明顯不在「道德的自由」Moral freedom 之領域。論道德的自由，自宜求之於決定論與不決定論二者之義。此兩相反之說，皆主張人之行爲，宜有選擇，但有預先決定與自發向上之分。故兩派對於解釋「欲望」Desire，意見可以一致，欲望必求實現，即達於某一目的，兩派所選擇之行動程敘，可以彼此不同，但其求達於最終目的則一（註廿九）。

此種議論，與創造進化新說相合，在新生進化之程敘中，決定論與不決定論，可以同時存在。蓋據此新說，決定論祇可云是被超越Transcended（即被改進），而非被否定，被拋棄；以其中交互繁複關係，乃是向前全進，排除困難，而非完全無羈絆不決定之行動，從而所謂自由，亦非散漫不定，在自然，在社會，任性所之，羌無指歸之活動也（註三十）。

以故嚴格而言，傳統之自由與決定及不決定諸詞，似皆不適於描寫進化創造等新意義。於是或謂解決自由之問題，宜先確定用詞一事。譬如視有機進化，爲創造活動，則心靈名曰「創造原動力」Creative agency或組織原動力Organizing agency，而意志之自由，即此創造原動力之活動（麥道高說）（註三十一）。華德Ward則名之曰「自由決定」Self-determination，內涵效力原因，自己指向，與目的等義，共構成一完整人格，使自我爲「人格原動者」Personal agent，即一種「自我表現」Self-expression，以此爲活動，以此爲進化。謂曰自由，而有邁進指向，則有決定之因素在，謂曰必然，而又爲有機生長，則有自由之活動也。此種世界程敘之全進，使「普遍自我」力求表現自己，而循「決定的」塗徑，力行實踐（註三十二）。庶幾「決定」與「不決定」二義，在此新理論中，可以攜手同行，而積極的自由（自己決定）亦可於焉實現也。

三、不決定原理

晚近物理學界，日耳曼海森堡W. Heisenberg對於電子運動之研究，發現不確定之原則，號曰「海森堡不決定原理」Heisenberg Principle of indeterminacy（亦曰不確定原理）此物理學之革命思想，對於倫理學中意志自由之老問題，錫予「極新穎之刺激」（註三十三）。古典物理學篤守因果關係之自然法則，認自然現象爲均等齊一Nature is uniform，以普遍效率

(普遍中效性或健全性 Universal validity 東譯普遍公當性) 衡量一切現象，謂由過去可決定現在，由現在可預測未來，如已知一重量物體及其速度，即可預言其未來將作何狀。不意晚近微物理學 Microphysics 之研究，使此等舊基本原理發生紛擾變化，對於極微之原子，昔嘗以爲可完全以機械律則治之者，竟可發生違反機械論之現象。電子以閃光速度，環繞核子而行，苟能測量其位置狀態與速度，則應可決定其運行之途徑與方向。但經反復實驗之後，發現此微粒子之位置動向，竟不能預行決定。因此此諸微粒子之位置或速率所賴以決定之諸條件，即諸度量自身，發生紛擾影響，故莫由得正常之測驗結果。自吾人觀之，此種研究，雖未必即能完全摧毀舊日自然界之因果大律，但物理無窮，研究方法日進，而新知日出，其能修正舊日決定論必然性一往不變之說，則昭然無可疑也。

由此原子研究之已知事實，即證明「不決定論」之存在。昔康德之二元論，以人類意志爲自由，適用於本體界，而不適用於現象界，意志自由之功能活動，投入於深遠的實在之中。此在今日純科學之觀點言之，却不必爲此山河兩戒割截之舉，以吾人之知覺領域，儘可容納決定與不決定，自由與必然，二者於其中，而不發生交互拒斥之象。近亦有謂「不決定原理」之解釋，可視其所持哲學態度如何而分，「剛性的實在論者」Tough-minded realist (硬心腸的實在論者) 則主極端的決定論，嚴守因果法則之絕對效率；而比較「柔性的觀念論者」Tender-minded idealist (軟心腸的觀念論者) 則謂物理學之新研究，證明物質界亦有多少自由之存在。要之，據新物理學研究所得果實，世界之自由成分，日以增加，不復如向日科學家所信；完全由機械論決定論所控制者矣(註三十四)。

創造進化之新理論，指出諸構造能力，奮勉邁進，以求自由發展，匯決定與不決定二者於其中，溝通物質世界與人類行爲，納於創造的原動力之域。於以見「不決定之原理」，可遍施於物質界人事界無少舛迕也。

四、自由與道德之關係

探究自由與道德之關係，可分兩點言之：(甲)自由對於道德果爲必需，爲倫理學所必加討論者邪？(乙)倘自由於道德爲必需，爲問此兩概念完全相等乎？抑自由祇是道德之「先在要求」Pre-requisite 乎？其答案如左(註三十五)。

(甲)自由於道德爲必需，而爲倫理學研究所必不可缺者。——其理由有三：

(1)自由對於善與惡之分別，雖非必需，但在倫理學中對於此種分別之特殊形貌，即謂道德的善與惡，却是必需。——蓋一般性之善(好)與惡，如食物對於人爲善，對於馬亦然，此處不含自由與否之意義。但道德的善，乃意志之行動，由「理性」指使而向自然的最後目的。此種自己指向的行動，即是自由的行動，從而證明意志是自由，大部分人的行爲，秉自意志，故亦是自由。人之行爲，必有本於意志之諸法則，以爲之經緯控馭，討論此等法則之學，曰倫理學 Ethics 或道德學 Moral science